

EL BEATO RAMÓN LLULL EN SUS RELACIONES CON LA ESCUELA FRANCISCANA DE LOS SIGLOS XIII-XIV

La relación de Ramón Llull con el franciscanismo no se reduce a una porción de escritos o, incluso, de actos, cuyo paralelismo o dependencia de otros escritos o posturas del movimiento franciscano pueda demostrarse.

La espiritualidad franciscana alcanzó en Llull las zonas más profundas. De forma que su influencia en él es vital, afecta a su ser mismo, y está tanto más presente, a menudo, cuanto menos se la siente o se la descubre.

Pero no todo lo que tiene de común con el franciscanismo lo extrajo Llull de él. La afirmación presenta un gravísimo problema: cuando se establezca una correlatividad entre Llull y el ser o la doctrina franciscana, ello no significará siempre y sin más una dependencia de aquél respecto de éstas. Puede ser simple paralelismo. Dependencia de una fuente común, anterior a ambos.

Esa fuente común es el movimiento popular religioso del siglo anterior. El movimiento popular religioso del siglo XII fue tan poderoso y ofrecía —entre sus errores— exigencias tan sanas, que llegó a interesar y poner en acción los espíritus más honrados y las fuerzas más vivas de la Iglesia, de forma que, al final de él y en el siglo XIII, los mejores logros son —directa o indirectamente— hijos suyos.

Y sucede ya lo que con todos los movimientos realmente vitales de la historia: al cabo de un siglo nadie los siente ya ni nadie habla de ellos, no porque hayan fenecido, sino, muy al contrario, porque son la atmósfera y el pan que todos respiran y de que todos se alimentan. Cribados de sus exageraciones de primera hora han llegado a ser carne de los hijos de aquellos mismos que los combatieron.

Razón de más para ser cautos y estar atentos a todo rastro que pueda ser significativo para conducirnos a través de hechos y personas que, tras la niebla de siete siglos, se tornan maraña, y cuya in-

interpretación, superficial o equívoca, puede ser una auténtica calumnia histórica.

Habremos de empezar, pues, estudiando la fuente común: los movimientos religiosos populares del siglo XII; exponer luego la esencia y los avatares de la nueva espiritualidad franciscana y, establecido esto, determinar en qué puntos y en qué proporción Llull les es deudor, los ignora o representa frente a ellos una reacción.

No quedaba otro camino transitable que ofreciera garantías de llegar a una conclusión históricamente justa que estableciera la verdadera relación entre *Llull y la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV*.

I

Advirtamos, ante todo, que la Edad Media, a pesar de estar bajo el signo unitario y unificante de la cosmovisión platónico-agustiniana, constituye una sociedad edificada sobre bloques binarios. Incluso las instituciones y las personas viven y piensan en un vivo, estridente, dualismo. Citemos, sólo como ejemplos, las parejas de conceptos o realidades que con más vivacidad asoman por la historia de los siglos que estudiamos:

espiritualidad	— corporeidad
espíritu (bueno)	— carne (mala), que en moral dará una estridente convivencia:
fe viva	— sensualidad viva
comunidad	— individuo
autoridad	— independencia
Dios	— diablo
vida-de-allí	— vida-de-aquí
sacerdotium	— regnum
papa	— rey
clerecía	— seglares
ciencia (razón)	— experiencia (fenómenos)
zona religiosa	— zona pagana, en la vida de la persona y de la sociedad).

Aunque es cierto que en algunas de esas parejas, en la última, por ejemplo, era imposible postular una síntesis para la que aquel mundo no estaba maduro, la verdad es que el dualismo persa, no superado en muchos puntos por Platón, está presente —en forma ortodoxa, claro está: no es eso de lo que se trata ahora— en muchas especulaciones de S. Agustín; por ejemplo en su obra *De Civitate Dei*,

cuya visión del acaecer humano polarizado en torno a *dos ciudades*, hijas de *dos amores*, será la del mundo medieval.

Y es que si el dualismo cosmogónico o la doctrina moral maniquea constituyen una fácil y superficial solución del problema de la estridencia bien-mal, inocencia-dolor, vida-muerte, y son, por esto, inaceptables y heterodoxos, una cierta bipolaridad constituye, en otros aspectos, la explicación verdadera al menos para ciertas realidades terrestres.

Por eso —dejémoslo asentado una vez para siempre, pues tendremos que recurrir a menudo a esa afirmación— aún en el admirable esfuerzo de síntesis del s. XIII se conservan siempre, en el fondo, a flor de piel, o muy visibles, los componentes binarios irreducibles:

síntesis política del pontificado y obra de Inocencio III (*sacerdotium-regnum, duo luminaria, duo gladii*);¹

síntesis ascético-mística de las obras del mismo (*dignitas-miseria, creatio-recreatio, spiritus-car*o);²

síntesis teológica de Sto. Tomás de Aquino (*materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente*);

síntesis jurídica de S. Ramón de Penyafort (*ecclesia-regnum, clerici-saeculares*).

Esta es la razón de un hecho que hoy todavía nos sorprende y que nos explicamos con dificultad: la Iglesia de aquellos siglos da la impresión de muy *eclesiástica* y, al mismo tiempo muy *temporal* o mundana; el clero, muy dado a ritos y sacramentales y, por otra parte, carnal y codicioso; las Ordenes mendicantes, muy pobres en sus casas y personas, con unas iglesias llenas de rica vajilla y paramentos que son su orgullo;³ los reyes, los nobles y el pueblo, muy creyentes y piadosos, pero muy sensuales y frívolos;⁴ santos de virtudes increíblemente extraordinarias y, a la vez, entrañablemente populares;⁵ hombres que tiemblan de terror ante las realidades futuras y se echan a gozar y explotar las terrenas; que se flagelan el cuerpo hasta la sangre a fin de dejar libre el espíritu y que subrayan que, cuando el alma vuela gloriosa al cielo, el cuerpo debe caer vergonzoso a la fosa.⁶

1. Cf. F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (=Miscell. Histor. Pont. 19), 1954; A. OLIVER, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma 1957, 123-70.

2. R. BULLOT, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III*, en *Cahiers de civilisation médiévale* 4 (oct.-déc. 1961) 441-56.

3. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media* (cito la 5.^a ed. española), Madrid 1961, 247.

4. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 245.

5. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 249.

6. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 248.

Mundo de gracia y mundo de pecado que crean una poderosa tensión, en torno a la cual giran los problemas de aquellos siglos, llenos de densidad, de la cima del medioevo. Se trata de un dualismo que invade la vida de las instituciones y de las personas. Y así conviven espíritu y carne en paz, o se impone el uno al otro violentamente, y entonces aparece el santo extraordinario o el pecador desbocado, o el pecador volcánico que da —es el caso de Lull— en el hombre de una religiosidad desbordante.⁷

Pero esa tensión, al polarizarse hacia un lado o hacia el otro, resultaba peligrosa en extremo: Si aquellas instituciones o personas que debían ser testimonio y encarnación de los valores del espíritu —los eclesiásticos— dejaban que las preocupaciones terrenales o mundanas se les sobrepusieran demasiado, los otros —los seglares— podían dar en el extremo opuesto, exigiendo de ellos un espiritualismo que ahogara cualquier asomo de mundanidad.

Esa es la ocasión y el sentido del poderoso movimiento reformístico del s. XII, que recorrerá toda Europa y que tendrá tan formidables consecuencias.

Ya en la segunda mitad del s. XI, la reforma gregoriana, en su esfuerzo por liberar a la Iglesia de todo compromiso e ingerencia del Reino, había difundido una idea de *Ecclesia* más clerical y jerárquica, de la que quedaban al margen los seglares,⁸ acentuando así el dualismo *Ecclesia-saeculum*. Y con ello la ventaja de una mayor autonomía de la Iglesia no vino sino acompañada de la desventaja de que los seglares —que ya no se sentían parte viva de la Iglesia— tenían a su favor, contra los eclesiásticos mundanos, el ejemplo de Gregorio VII, o el haber pertenecido ellos mismos al movimiento que llevó a las campañas gregorianas.⁹

Con el s. XII sobrevino el centelleante nacer de las ciudades y, con ellas, una nueva riqueza, una nueva industria del tejido, un vivir fácil y desahogado. El clero —el alto, sobre todo— que era el primer orden social y representaba la clase rectora, intelectual y letrada de aquel mundo, aceptó sin esfuerzo el nuevo orden de cosas y se benefició largamente de la nueva vida. Los seglares y los nuevos burgueses,

7 J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 246.

8 G. B. LADNER, *The concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to the idea of papal "Plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII* (= Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: Miscell. Histor. Pont. 18: Roma 1954) 49-77; A. OLIVER, "*Ecclesia*" y "*Christianitas*" en *Inocencio III*, en *Estudios Lulianos* 1 (1957) 217-44).

9 Espero publicar pronto un estudio sobre la evolución del sentido de "Ecclesia" entre clérigos y seglares a lo largo de la edad media.

envidiosos o sinceramente escandalizados, empezaron a oponerse a la creciente opulencia —terrenalidad— de la Iglesia. Había empezado el poderoso movimiento popular religioso que clamará incansablemente, contra una Iglesia rica y contra un clero mundano, en pro de una reforma que signifique un retorno a la vida apostólica y a la pobreza evangélica.

Al entrar en conflicto con la jerarquía y exagerar el lenguaje y las exigencias, determinados brotes de ese movimiento eran excluidos oficialmente de la comunión con la Iglesia y llamados heréticos. *Haeretici* los llaman la mayoría de las fuentes contemporáneas.

Pero hay que ser cautos en aplicar y admitir para aquellos hombres el calificativo que, por otra parte, entonces era más genérico y menos jurídico que hoy.¹⁰ Ellos eran los primeros sorprendidos al sentirse llamar *haeretici*.¹¹ No deseaban ni creían serlo.

Una vez familiarizado con las fuentes, llega uno a la convicción de que aquellos *herejes* no lo eran, desde luego, *formaliter*, pues obraban de buena fe. Buena fe que seguía en pie aún cuando ellos mantenían su postura contra las advertencias y amonestaciones de la autoridad, cuyas sanciones mismas consideraban ineficaces por provenir de una jerarquía infiel a su misión. Por lo mismo huyo de hablar, siempre que puedo, de *herejes* o *herejías*, y hablo adrede de *movimientos*. La palabra, neutra y aséptica, tiene la ventaja, amén de no crear prejuicios (decir *hereje* es ya emitir un juicio), de facilitar la comprensión histórica del hecho, tan real, que esos movimientos son interiores a la Iglesia, y que, si de ellos nacen, por la izquierda, las sectas heréticas, de los mismos nacen, por la derecha, las grandes Ordenes del XII y del XIII y los poderosos focos de reformadores y místicos.¹²

Esos movimientos todos, eran empujados hacia la independencia por el mismo espíritu, eminentemente dualista, que les daba origen. Y el problema se agravaba hasta hacer de la independencia rebeldía —segura de la propia postura— cuando quien les reconvenía era aquella autoridad —a menudo satisfecha y mundana— en la que ellos

10 Dependiente a su vez del sentido que ellos tenían de la Iglesia. Cf. nota anterior.

11 HUIZINGA, *El otoño*... p. 246 trae ejemplos curiosos.

12 Esa buena fe no puede ser general. Los enemigos del papa encontraban en esos argumentos materia eficaz para denigrarle. Tales enemigos echaban siempre mano de la "temporalidad" de la Iglesia para atacarla. Ello constituye una superficialidad, pues demuestra que no se comprende el misterio de la encarnación de la Iglesia. La buena fe se refiere, pues, no tanto a los enemigos del papa o del papado, cuanto a los numerosos núcleos de reforma movidos por un sincero deseo de mejorar.

veían los atributos de la carne, del mundo, del cuerpo, «obra del diablo»; en una palabra, las fuerzas del mal desatadas contra las del bien.

Y así llegamos a una de las aparentes antinomias de esos movimientos: ser *dualista* puede significar, y significa casi siempre, todo lo contrario que sostener que *deben mantenerse* los dos principios. Al afirmar que el espíritu procede de un principio bueno y la carne de un principio malo, exigirán en moral (a sí mismos y a la Iglesia) un espiritualismo total, es decir, darán en un *monismo* implacable: ningún compromiso con el principio del mal. De ahí que no hay *encarnación* ni en Cristo ni en la Iglesia ni en el individuo. Esas consecuencias, ya de evidente color maniqueo, alentaban, sin embargo, los mejores propósitos de los reformistas de aquellos siglos. Por eso mismo el dualismo moral llevaba, por su mismo impulso, al donatismo: no era posible un sacerdote (espiritual) pecador (carnal); la síntesis (*reductio ad unum*) de los dos principios es imposible.

He aquí, pues, cómo, partiendo de una base dualista, se llegaba a una postura rígidamente monista, no tolerando —ni tampoco en los eclesiásticos— ninguna mezcla de carnalidad o mundanidad, exigiendo de ellos un estricto testimonio de *espíritu*, una vida totalmente *desencarnada*. Y ello de tal forma que, quien era infiel a ese deber, perdía toda autoridad y todo ministerio, haciéndose inválido cualquier sacramento administrado por sus manos.

Olvidaban que, aunque ministros de Dios, seguían siendo hombres pecadores, y no les perdonaban ni toleraban ese desdoblamiento que explica que oficialmente se sea portador y representante de valores espirituales, y *personalmente* se siga siendo esclavo de la carne y del pecado.

Esta era justamente la base de la argumentación de los eclesiásticos acosados por los ataques de los *herejes*: aún los más preocupados por la platónica *reductio omnium ad unum*, esgrimían argumentos de base dualística: la Iglesia, el sacerdote, los mismos sacramentos,¹³ tienen dos elementos, divino y humano,¹⁴ que son irreducibles; hay que distinguir entre persona y ministro; se puede ser un gran pecador y administrar válidamente los tesoros de la gracia; se pueden hacer *opera carnis* et *opera spiritus*.

13 La doctrina sacramentaria, que se elabora ahora, se estructura sobre un dualismo básico: materia-forma, res-verbum, ministro-sujeto.

14 Inocencio III en el *De sacro altaris mysterio* dirá ya *opus operantis* y *opus operatum*.

He aquí, pues, como el dualismo llevaba a los eclesiásticos a la conclusión antípoda de la de sus adversarios. Sólo en Dios se da el *unum* perfecto. La síntesis, en ese terreno, es un desiderátum no lo-gradable en esta vida. Esta simultánea convivencia de elementos contrarios debe aceptarse y tolerarse como un dato que estará presente a lo largo de todo el camino del *homo viator*: es la *conditio humanae naturae*.

Que los *herejes* fuesen, pues, los disolventes de la *unidad medieval* debe afirmarse con suma cautela y con todas las limitaciones que estas acotaciones sugieren. Ello puede ser verdad sólo en cuanto al nivel real en que se había logrado o se concebía aquella unidad: ésta se había logrado o se iba a lograr en ciertas formas e instituciones, pero no puede referirse a las personas ni a la vida ni a las ideas ni, en el fondo, a la esencia del medioevo.

Disolvían, eso sí, la unidad compacta, definida y viva (es decir, el modo pacífico de ser), de las instituciones de la Iglesia y del Reino, discutiendo y negando la jerarquía y la autoridad, la validez de sus actuaciones, el valor y la unidad del matrimonio, la verdad de ciertas doctrinas, etc.

Ni hay que caer en la ingenuidad de creer que esos reformadores, tan puritanos, fuesen ellos, todos, *unitarios* en su moral. Ellos, que enaltecían tanto los valores del espíritu, pagaban, a veces —como decía S. Bernardo, el hombre que más se asustó de ellos y que más tenazmente les combatió—, con generosidad y notoriedad, su tributo a la carne.

Para los efectos de nuestro estudio es indispensable recordar que son características de esos movimientos —va visibles incluso en las aisladas erupciones del s. XI— las siguientes:¹⁵

Se trata de movimientos de signo indiferente. Es el mismo fermento de las cruzadas, de la Reconquista, de los viajes penitenciales a Jerusalén, Compostela o Roma, del deseo de expiación o purificación espiritual que desemboca en la reforma monástica y gregoriana, o en el rigor de los monjes promonstratenses de Norbert de Xanten,¹⁶ o en el fervor penitencial de Robert d'Arbrissel,¹⁷ de ermitaños y

15 Me refiero a los núcleos siguientes: Leutard de Châlons y los de Aquitania que Adhémar de Chabannes, en 1018, llama "manichaei": los clérigos de Orléans (1022), los de Arras (1025) y Monforte (hacia 1028), los núcleos de Châlons sur Marne (1025 y 1048), Goslar (1052) y la Pataria de Milán (ca. 1050).

16 Cf. G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge* (uso la trad. francesa de G. Castilla) II (Paris 1935) p. 481-82.

17 G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation...* p. 482-83.

predicadores ambulantes.¹⁸ Se trata de un ambiente, de un clima, momento histórico o humus espiritual, donde los gérmenes de una reforma religiosa podían pulular y prosperar, y donde esos gérmenes podían organizarse lo mismo en orden religiosa que en secta disidente. El origen es tan común a ascetas, reformadores y rebeldes, que el mismo Valdés, antes de emprender la predicación errante, hizo ingresar a sus dos hijas en el monasterio femenino de Fontevrault.

Su aparecer es simultáneo e independiente en casi toda Europa, especialmente en Francia, Italia y Alemania, de forma que es imposible señalar un itinerario sucesivo o progresivo de su difusión.¹⁹

Son populares, espontáneos y acéfalos, de manera que no pueden fijarse ni sus orígenes inmediatos ni describirles una filiación. El pueblo, en efecto, se había quedado al margen de la instrucción, que era monástica o clerical. Era un pueblo al nivel y a merced de sus impulsos primarios, elementales, mientras se iba domando, muy lentamente, la sangre joven de los antiguos invasores. Por eso mismo esos movimientos no son doctrinarios, sino manifestaciones del sentimiento religioso, que ése sí era vivo y operante, y del que serán hijas, más tarde, las órdenes mendicantes, que se esforzarán por llevar a ese pueblo, del que proceden, la instrucción religiosa que le falta.²⁰

Preponderantemente seglares. La gran mayoría de los participantes en esos movimientos populares eran seglares y pertenecientes a las clases más humildes, campesinos e *illitterati*. Leutard era *homo plebeius* e ignorante. Los *haeretici* de Arras firman con una cruz. No entendían el latín, de forma que sus jueces debían hacer traducir al latín sus interrogatorios. En Monforte (cerca de Turín) son *vulgo* numeroso. Los patarinos eran nobretones: *paterinos*, *id est*, *pannosos*; y llegará a ser tan común la fiebre reformista entre el gremio de los pañeros que en Francia *tixerand* (*tisserand*) será sinónimo de *haeticus*.²¹ Los secuaces de Robert d'Arbrissel y de Pedro el Ermitaño

18 Cf. R. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa* (= X Congresso Internazionale di Scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955, vol. III, p. 337).

19 ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI*, en *Studi Gregoriani* (1947), p. 88.

20 HUIZINGA, *El otoño de la edad media...* p. 13-43.

21 Cf. L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia*, Milano 1911; A. BORST, *Die Katkarer*, Stuttgart 1953, p. 228; A. FRUGONI, *Due schede: "pannosus" e "patarinus"*, en *Bullettino dell'Ist. stor. ital. per il Medioevo* 65 (1953) 129. Esta apariencia de gente desheredada, obreros bajos, no justifica de ninguna forma la hipótesis, tejida toda de anacronismos y apriorismos, de E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1955. Esos movimientos son fundamentalmente religiosos, no económicos.

eran siervos de la gleba, colonos, villanos, meretrices y arrepentidas (*mulierculae*, mujerzuelas).²²

Hay, con todo, el caso de 12 ó 13 clérigos quemados en Orléans, y algunos nobles en la facción de Monforte.

De ahí que sean corrientes entre ellos las diatribas, críticas e inexactitudes contra el dogma y la jerarquía. De ahí que, con superficialidad, exigieran de ésta, en nombre de la ley evangélica, una pureza total y la simplicidad de la Iglesia primitiva. Y de ahí que su frecuente postura de rebeldía sea compatible y compañera de las mejores intenciones, y que su ideal de purificación y renovación interior vaya envuelto en el rigorismo moral más intransigente.

La reticencia y doblez que tanto recriminan a esos hombres las fuentes contemporáneas se debe a su calidad de seglares: la mayoría tenían dificultad en expresarse y en exponer su pensar; su postura espiritual era escasa de contenido teológico y doctrinal; la manifestación de su religiosidad era turbia y confusa —no técnica— y su forma más visible era negativa: una decidida oposición al clero.

Enemigos del clero. No anticlericales, como ha advertido *Grundmann*,²³ pues no son enemigos del clero *ut sic*, sino del clero indigno, del cual, ya en el siglo XI, al principio de la reforma monástica, notaba Odón de Cluny como sus costumbres hacían pensar a los ignorantes —*insulsi*— que el sacerdote concubinario no podía *gerere officia altaris*, pues era un *profanus*.²⁴

Postura, pues, que, inspirada en una interpretación literal de la Escritura, condenaba o atacaba la vida y las costumbres del clero concubinario, simoníaco o prevaricador y olvidadizo de su deber, no al clero mismo.

Faltos de un cuerpo de doctrina. Efecto de su popularísimo. Así como no tienen un origen común, esos movimientos carecen también de una doctrina estructurada.²⁵ Seglares en su mayoría, sus miembros

22 Cf. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 338.

23 *Eresie e nuovi Ordini religiosi nel secolo XII* (= Congresso Intern. di scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955, vol. III, p. 392-94).

24 *Profanus*, porque el sacerdote unido al cuerpo de una meretriz no puede estarlo ya al de la Iglesia:

Maiestas causae populo vilescit et inde:
Pluribus exemplum praebetur agendo piaculum,
qui licet insulsi facile discernere possint,
officia altaris non esse gerenda profanis.
Quam meretrici haeret, se aufert a corpore Christi;
hi videant: corpus si scorti est, ergo profanus.

(Odón de Cluny, *Occupatio*: ed. Svoboda, Teubener, lib. VI, 210-15).

25 Hay que evitar un espejismo fácil: el cuerpo de doctrina "herética"

no podían elaborar una teología. Sus tesis donatistas o, a veces, pelagianas, provenían de preocupaciones morales, no de conclusiones teológicas. Les unía, a menudo, sólo una común oposición a la Iglesia jerárquica.²⁶

No es posible establecer una dependencia respecto de tradiciones heterodoxas anteriores. Muratori y otros creyeron que debían verse en esos movimientos los efectos de una transmisión de doctrinas maniqueas en Occidente por obra de algunos propagandistas provenientes del Oriente y a través de Italia: *a quodam rustico, a quadam muliere*, que dicen las fuentes coevas.

Pero no basta la semejanza para concluir por una relación fáctica histórica,²⁷ e incluso una posible derivación bogomila debe aceptarse con cautela.²⁸ Por mi parte, ya he advertido, al principio, el latente dualismo a lo largo de la Edad media. Morghen, por la suya, ha subrayado las grandes diferencias que llevan a negar una continuidad directa en ambos movimientos: No hay continuidad filológica de textos; la de los maniqueos era una doctrina científica, los herejes de los s. XI-XII eran indoctos; la de aquéllos es una filosofía, la de

que tantas veces les atribuyen las fuentes, son las fuentes mismas quienes lo fabrican; fuentes a menudo muy posteriores y redactadas en vistas a un proceso. La misma jerarquía catalogaba a los rebeldes y a su predicación según las casillas antiguas (y sus modernas manifestaciones): *maniqueos, donatistas, cátaros*, apoyándose sobre todo en san Agustín: cf. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le "Liber de duobus principiis"*. Roma 1939, p. 6-52; ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari...* p. 86 n. 66.

Las afinidades con el maniqueísmo son, indiscutiblemente, grandes, pero hay que ser cautos en esos emparentamientos que tienen el peligro de seguir una filiación que no existe en realidad. Ya he dicho que tales filiaciones son atribuidas a las doctrinas de los "herejes" por la parte atacada, el clero: cf. algunos textos significativos en MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 341 n. 2.

De parte herética falta casi por completo el material directo, quizá quemado a menudo en autos de fe, en consecuencia de la predicación de algún ortodoxo: MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 342.

La tentación de estructurar es tan fuerte que Morghen ha creído poder censurar —*Movimenti religiosi popolari...* p. 340 n. 1— a Ilarino da Milano —*Le eresie popolari*— y a Dondaine —*L'origine de l'hérésie médiévale*, en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 1 (1952) 52— el dejarse caer en ella con excesiva facilidad.

26 MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 350.

27 DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du Manichéisme au Moyen-âge*, en *Revue des sciences philos. et théologiques* 18 (1939) 467; MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 350-51.

Nada autoriza a pensar que las tradiciones heréticas de principios del siglo XI hayan perdurado ocultas en Occidente y que hayan revivido tras una pausa de dos generaciones, asegura Grundmann, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 366.

28 Véase R. FORÉVILLE, *Les grands courants hérétiques*, en *Histoire de l'Eglise Fliche - Martin* IX (Paris 1953) 330-41.

éstos es postura moral, sentimiento religioso; el dualismo de los maniqueos es metafísico-cosmogónico, el de los herejes es moral, antropológico, reducible al dilema evangélico Dios-mammona.²⁹

Por otra parte, un movimiento popular religioso tan complejo y extenso, tan persistente y de tan diversas manifestaciones, tan incierto e impreciso en sus formulaciones doctrinales, no puede tener un origen literario o doctrinal único ni una inspiración racional-teológica. Más bien supone un origen fáctico-moral, un clima espiritual, más o menos común, comunes exigencias y esperanzas capaces de hacer madurar y desarrollar gérmenes viejos (de ahí la aparente filiación respecto a doctrinas antiguas, nacidas quizá al calor de análogas circunstancias históricas) y nuevos, en fermentación en el alma de los pueblos europeos que, ya alrededor del año mil, sentían por dentro el empuje del vigor de una savia llena de vitalidad. Tales son el clima y las exigencias que en el s. XI-XII empujaban el movimiento reformístico, en el que participa la sociedad en masa del siglo, y en el que pueden, sin esfuerzo, inscribirse todas las erupciones religiosas de ese tiempo, ya estén de parte de la Iglesia, ya se yergan contra una jerarquía feudal y corrompida, en nombre de una adhesión plena y sin compromisos al Evangelio y al ideal de la Iglesia apostólica.³⁰

Esas características que signan el prodigioso nacer de aquellas inquietudes, acentúan, todas, sus rasgos a medida que ellas alcanzan su madurez mientras va avanzando el s. XII.

Con justicia advierte Grundmann que nada autoriza a afirmar que ninguna tradición herética del s. XI haya perdurado oculta en Occidente y que, después de un silencio de dos generaciones, haya revivido en el s. XII.³¹ Es el mismo clima y fermentación que produce nuevas eclosiones, pero cada vez con mayor volumen y más tumultuosas. Pero la forma de presentación es diferente. El nacer de las ciudades medievales, la formación de los centros urbanos que revolucionarán la economía y la vida de aquel mundo, la creación de un núcleo compacto, amurallado y cerrado, presidido y dirigido, imprimió visiblemente su sello en aquellos movimientos, que desde ahora serán organizados, unidos, dirigidos, aún cuando, en el principio en las doctrinas todavía no, sí ya en los individuos.³² Y así, cuando

29 MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 350 - 51.

30 MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 352.

31 Cf. nota 27.

32 No se ha puesto todavía en relación, que yo sepa, el nacer y crecer de las nuevas tendencias occidentales con el "essor" urbano del siglo XII. La relación existe, con todo, y sospecho que muy estrecha. Recientemente ha escrito unas líneas sobre ello Jacques Le Goff —*Les intellectuels au Moyen âge*,

aparezcan los nuevos brotes de inquietud religiosa, en Francia primero, en Italia después, ya no serán *anónimos y de origen desconocido*, sino que casi siempre tienen en su cima a un *hombre conocido por su nombre*, a menudo antiguo o actual clérigo o monje.³³ Y por esto mismo los movimientos irán adquiriendo personalidad (es un producto también de la ciudad y de la vida comercial nueva) y contenido doctrinal y técnico.

Ya el flamenco Tanchelm, a quien Abelardo llama *laicus*, se hacía monje —*monachum mentitus*—, y le acompañaban el sacerdote Everwacher y el herrero Manasés.³⁴ El poco conocido Ponnus de Périgord se nos presenta rodeado no sólo de nobles, sino también de *clerici, presbyteri, monachi et monchae*.³⁵ Pedro de Bruys era sacerdote,³⁶ Enrique de Lausanne, un antiguo monje,³⁷ Amaury de Bène, sacerdote³⁸ y Arnaldo de Brascia, canónigo.³⁹

Paris 1957, p. 113—, presentando a los movimientos pauperísticos como reacción al urbanismo pujante, con su riqueza, su industria, su alegría de vivir, su mundanía. En una reseña publicada en fasc. 1 de *Estudios Lulianos* 1963 explico detenidamente que ese enfoque me parece desorbitado. No hay duda que, como opina Le Goff, aquellos movimientos son una revuelta contra el clero mundanal que había aceptado de buena gana el nuevo orden de cosas, la vida despreocupada y las fáciles riquezas: frente a él se erigen aquéllos en defensores de la *vita apostolica* y del Evangelio, del desprendimiento, de la pobreza evangélica, constituyéndose así en propugnadores de una Iglesia apolítica, como representante del estado de cosas preurbano, de la pobreza del anterior período rural. Pero hay que advertir que ello era de rechazo y sin pretenderlo. La reacción no es contra el urbanismo, sino contra *el modo* con que la Iglesia lo ha aceptado; la divergencia no está por tanto en la aceptación u oposición a la nueva vida, sino en el modo como había que aceptarla y adaptarse a ella. La visión de Le Goff procede del eterno supuesto de creer que aquellas herejías nacen ya contra la Iglesia. Lo que, según hemos visto, es falso. Esos movimientos nacen indiferentes. El del urbanismo es un tema sobre el que se llega a una discrepancia por otros motivos, no que la discrepancia empiece a raíz de él. Buena parte de los movimientos más sanos de la Iglesia son hermanos de los que llegan a la rebeldía, Cîteaux, por ejemplo (cf. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation*... II p. 478).

33 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... p. 366.

34 Para Tanchelm véase H. PIRENNE, *Tanchelin et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100*, en Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques 13 (1927) 112-19; A. FLICHE, La répression de l'hérésie, en Histoire de l'Eglise Fliche-Martin IX I (Paris 1944) 92-93; H. GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... pp. 366 y 370.

35 Sobre Pons de Périgueux no tenemos más noticias que las que da el monje Heriberto (mitad siglo XII): ML 181 1721-22; véase el art. de F. Vernet en DTC VI 2182 al fin.

36 Véase Vernet en DTC II 1151-56. Fliche —*Le répression de l'hérésie*... p. 96-97 hace a Pedro de Bruys y a Enrique de Lausanne maniqueos. Es un error: El *Exordium* —ML 185 427— dice que san Bernardo fue a Tolosa para confutar la herejía maniquea. Es una postdatación; el *Exordium* fue escrito en 1210 en pleno hervor maniqueo.

37 El caso típico de predicador errante: voz bien timbrada, ojos vivos

Ello no significa, empero, que el caudal reformístico esté monopolizado por manos clericales. Son precisamente dos seglares, el rico comerciante de Lyon Pedro Valdés⁴⁰ y el jurista y cónsul de Piacenza Hugo Speroni,⁴¹ los fundadores de los dos grupos más poderosos y los primeros que parecen haber organizado a sus seguidres, de forma que, tras su muerte, siguieron trabajando los valdenses y los *speronistas* o *Humiliati*.⁴¹

Las características de todos estos núcleos, nacidos todos en el seno de la Iglesia, son una común y abierta oposición a la *Iglesia mundanizada* (cuyos miembros se atacan con gestos y dicterios de encarnizada virulencia), una rígida práctica de la pobreza evangélica, una incansable predicación itinerante y el ejercicio ejemplar de una *vita apostolica* que, al mismo tiempo que una viva y elocuente crítica de la codicia y opulencia del clero, resulta ser el arma más eficaz de propaganda en pro del propio movimiento.

Entretanto, hacia la mitad del s. XII, hace su aparición en Occidente una clase de *herejía completamente diferente*, anónima al principio, y que los contemporáneos, entre sorprendidos y preocupados, llaman *nova haeresis*. Bernardo de Clairvaux, a quien resultaban

y móviles, ejerciendo una irresistible seducción, sobre todo en las mujeres, iliterato.

Hablan de él todas las fuentes bernardinas. Cf. Vernet en DTC VI 2178-83.

38 Este es más bien un filósofo panteísta imbuido en las nuevas ideas de la escuela de Chartres: cf. A. CHOLLET en DTC I 936-40; MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II 192-202.

39 En él la pobreza se hace política. Cf. FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 99-102; ILARIO DE MILANO, *Manifestatio haeresis catharorum*, en *Aevum* 12 (1938); A. SURACI, *Arnaldo da Brescia*, y A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia*, Roma 1954; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 370.

40 Véase SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation...* II 487-90; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 342-43; A. DONDAINE, *Aux oginines du Valdésisme*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 16 (1946) 191-235; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 371-72. Anterior a toda esta literatura véase: PH. POUZET, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, en *Revue d'hist. de l'Eglise de France* 22 (1936) 12; DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au Moyen-Age*, en *Revue de Sciences philos. et Théol.* 28 (1939) 483 ss.; M. ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, en *RHE* 46 (1951) 127-159; G. GONNET, *Waldensia*, en *Revue d'hist. et de philos. relig.* 33 (1953) 252-54; J. LECLERCQ, *Analecta monastica* 2 (*Studia Anselmiana* 31, Roma 1953) 194 ss. Toda la bibliografía pertinente al valdismo en A. A. HUGON - G. GONNET, *Bibliografía valdese*, en *Bolletino della Società di Studi Valdesi* 73 (1953), más S. SAVINI, *Il catarismo italiano e i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV*, Firenze 1958.

41 ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario* (*Studi e testi* 115), Vaticano 1945; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 341-42. Según su compañero Vacario, Speroni tejió una doctrina en que tenían lugar todos los errores antiguos y nuevos.

sumamente inquietantes esos *novi haeretici*, se quejaba de que no había forma de individualizarlos —como a los de las demás sectas— por el nombre de un magister, del cual tomaron origen y doctrina.⁴² *Cathari* los llamaron desde 1163, con un nombre griego que no está atestiguado en Oriente.

Para Borst⁴³ y Grundmann⁴⁴ resulta incuestionable que, a pesar de las internas diferencias y divisiones, los cátaros recibieron su doctrina dualista de los bogomilos de Bizancio, Bosnia y Bulgaria. Lo cierto es que se trata de un movimiento de importación, que no puede explicarse, en modo alguno, por la interna evolución de la piedad occidental, como es el caso de los movimientos religiosos apuntados, cristianos e intraeclesiásticos y occidentales. El catarismo es extranjero al Occidente. Pero por otra parte, es también cierto que los mismos cátaros hubiesen difícilmente echado aquí raíces y adquirido tan fuerte auge, de no haberles sido preparado de antemano el terreno por los movimientos religiosos precursores. Incluso en un principio parecen haberse presentado en Occidente, no como heraldos de una doctrina dualista extranjera, sino al modo de los predicadores itinerantes de moda: como *pauperes Christi*, que pretendían *vivir y obrar como los apóstoles* y ser auténticos cristianos.⁴⁵

Y es así como los predicadores de una doctrina que ni siquiera es cristiana y que en sus formulaciones extremas hubiese obtenido la rotunda desaprobación del mundo occidental —tan profundamente cristiano y eclesiástico— lograron éxito y sometimiento.⁴⁶

Tanto que, al final del siglo, había absorbido y englobado los demás movimientos reformísticos autóctonos. Ello se hizo con cesión de terrenos por ambas partes y con enriquecimientos mutuos. Los núcleos reformísticos vendieron, en buena parte, su ortodoxia e incluso, a veces, su buena voluntad, y lograron para su programa la fundamentación filosófica que precisaban y que los otros les ofrecían. Los

42 S. BERNARDO, *Sermo* 66: ML 183 1094; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 367.

43 DIE KATHARER, Stuttgart 1953; cf. SAVINI, *Il catarismo italiano...* p. 18-26.

44 *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 367-69.

45 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 368. Ya he advertido que no todos son del parecer de Grundmann en la cuestión de la dependencia bogomila de los neomaniqueos occidentales. En las págs. 373-76 del trabajo que vengo citando demuestra Grundmann que la propaganda bogomila era entonces muy firme en Occidente, y cita a su favor los recientes estudios de Dondaine, I. da Milano, Kaeppli, Sommariva, Roché, Borst, etc.

46 Cf. nota anterior. Y añádase MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 353-56; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* 330-41; SAVINI, *Il catarismo italiano...* (todo, por lo que hace especialmente a Italia).

cátaros, por su parte, atenuaron sus tradiciones gnósticas y su radical dualismo y aceptaron de los otros las preocupaciones evangélico-paupérricas de reforma eclesiástica. Y eso es tan verdad que para la masa de los *credentes* del catarismo fue siempre la austeridad religiosa y el rigorismo moral de los predicadores, los *perfecti*, de mucho mayor peso e influencia que la especulación dualística de los mismos. Ese dualismo era aceptado sólo como fundamentación y explicación —superficial, claro es— de las preocupaciones reformistas de aquellos hombres, a quienes, como hemos visto, era un latente dualismo quien les llevaba a la oposición.

Y llegamos así a una conclusión sumamente importante: En todo el movimiento religioso de esos siglos en Occidente la cuestión de un vivir realmente cristiano y evangélico como medio de salvación de las almas se revela más importante y vital que cualesquiera cuestiones doctrinales teológico-cosmológicas.⁴⁷

A fines del s. XII esos grupos, que no pueden englobarse en un común apelativo de *herejes* (contra lo que ya protestaba Inocencio III⁴⁸) y que no pueden fundirse en una masa homogénea, son llamados frecuentemente, y por la razón ya dicha, con el genérico e impropio nombre de *cathari*. Pueden dividirse, geográficamente, en tres grupos principales:

1.º *Oriente*: Bulgaria, Bosnia, Constantinopla, Dalmacia, Istria. Se les suele llamar *Bogomilos*.

2.º *Lombardía*: Toscana, Marche, Romagna, Patrimonio de San Pedro. *Son Humiliati, Patarini, Cathari*.

3.º *Sur de Francia*: *Pauperes de Lugduno* (Valdenses) y *Cathari*. Ambos llamados casi siempre, por su centro de Albi, *Albigenses*.⁴⁹

En España, y ya en el s. XIII, hay casos de herejes en Tarragona y en León con una típica mezcla de doctrinas maniqueas, valdenses, amalricianas.⁵⁰

En los albores del s. XIII y pese a las duras leyes y represiones de ambas espadas,⁵¹ la fermentación había adquirido proporciones alarmantes. En sus filas estaban el pueblo, descontento y escandalizado de su clero; los nobles, que deseaban para su ciudad la inde-

47 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... p. 368.

48 *Epist.* 2 228.

49 FLICHE, *La répression de l'hérésie*, en *Histoire de l'Eglise* Fliche-Martin X (París 1950), 113 - 14.

50 Véase MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II (ed. Madrid 1947) 203 - 46.

51 FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques*... p. 343 - 51.

pendencia frente al monarca o al papa; clérigos —cada día más numerosos— ingenuos, interesados o descontentos.

La jerarquía, calcada sobre la católica, la simplicidad de los ritos, la enérgica oposición a la Iglesia temporal, carnal, codiciosa, simoníaca, nicolaíta, el donatismo sostenido frente a la actuación y al ministerio de ministros indignos, el rigor de una abstinencia perfecta y de una pobreza absoluta, el hechizo de una vida evangélica y apostólica, la oposición al derramamiento de sangre y al servicio militar, la continencia (exterior) total, el trabajo manual, la propaganda organizada, incluso junto al telar y a la elaboración de la lana, la Biblia leída en vulgar, había hecho galopar de tal forma la fermentación por los campos de Europa, que en aquellos años la situación de la Iglesia podría parecer desesperada.⁵²

Desesperada la pinta, en efecto, Inocencio III, apenas encumbrado en la silla de Pedro.⁵³ Y él fue quien intentó con mano firme contener la desbandada que de las filas de la Iglesia se hacía hacia las doctrinas nuevas. Y no fue su táctica precisamente reprimirlos por la fuerza o declararlos fuera de la Iglesia, sino justamente lo contrario: demostrarles que aquellas aspiraciones no eran heterodoxas; eran las mismas de la Iglesia; era la Iglesia quien en realidad se las inspiraba; se equivocaban al creer que no podían mantener sus aspiraciones morales sino fuera de ella. Su conflicto con la Iglesia provenía de una visión superficial que les llevaba a una rebeldía que no tenía razón de ser. La clara visión del papa redujo a la Iglesia algunos notables grupos, los *Humiliati* (1199-1201) y los *Pauperes catholici* (1206) con Durand de Huesca a la cabeza.⁵⁴ Y allanó así el camino al poderoso empuje de Francisco y Domingo, llamados a hacer triunfar en el seno de la Iglesia las mejores pretensiones del largo movimiento popular religioso, del que, también ellos, son hijos.

P. ANTONIO OLIVER, C. R.

(Continuará)

52 FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 113-15.

53 Mi trabajo; *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma 1957, p. 3-9.

54 FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 343; FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 113.